

L'eucharistie chez Jacques de Saroug / T. Bou Mansour. — Extrait de : Parole de l'Orient : revue semestrielle des études syriaques et arabes chrétiennes : recherches orientales : revue d'études et de recherches sur les églises de langue syriaque. — vol. 17 (1992), pp. 37-59.

Bibliogr. Notes au bas des pages.

I. Jacques, de Saroug, 451-521 — et les sacrements.

PER L1183 / FT36797P

L'EUCCHARISTIE CHEZ JACQUES DE SAROUG*

PAR
T. BOU MANSOUR

Quiconque aborde l'étude de l'eucharistie chez Jacques de Saroug, il ne peut qu'être surpris par le fait qu'elle est peu étudiée et développée, en dépit du fait qu'elle constitue déjà une pratique quotidienne¹, et par la pauvreté

*) Cet article constitue la dernière partie du chapitre sur l'Église et les sacrements du premier tome de notre livre intitulé *La théologie de Jacques de Saroug. Création, anthropologie, ecclésiologie et sacrements*. Pour les abréviations, nous avons opté pour une simplification maximale. Ainsi, étant donné que les homélies publiées par BEDJAN en cinq volumes sont citées des centaines de fois, nous avons choisi de laisser tomber l'abréviation qu'on leur réserve normalement, et qui est BedH, pour nous contenter des chiffres. Ces derniers, pour ces volumes comme pour les autres, désignent successivement le volume, la page et les lignes. Voici les abréviations des autres ouvrages cités dans notre travail: BedA = *Acta Martyrum et Sanctorum*, 7 vol. édités par BEDJAN, Paris 1890-1897; BedS = *S. Martyrii, qui et Sahdona, quae supersunt omnia*, texte syr. édité par BEDJAN, Paris, 1902; CJ = Homélies contre les juifs, éd. et trad. par M. ALBERT, PO 38, Louvain, 1965; OI = *IACOBUS Sarugensis, Epistulae quotquot supersunt*, texte syr. édité par OLINDER, Paris, 1937, réimpr. anast. dans CSCO 110, Louvain, 1965. Étant donné que l'eucharistie chez Jacques n'a pas encore été étudiée, le seul article auquel est ici référence est celui de Van der PLOEG, *Sainte communion* = J. Van der PLOEG, *Une homélie de Jacques de Saroug sur la réception de la sainte communion*, dans *Mélanges Eugène Tisserant*, III, 2 (*StT*, 233) Città del Vaticano, 1964, pp. 395-418. Pour une comparaison avec Éphrem, nous avons quelquefois cité notre *Pensée symbolique* = T. BOU MANSOUR, *La pensée symbolique de saint Éphrem le syrien* (Bibliothèque de l'Université Saint-Esprit, 16), Kaslik, Liban, 1988.

Notre livre sur la théologie de Jacques, dont cet article est extrait, n'aurait pas pu être achevé sans l'aide de l'organisme allemand de Humboldt, qui nous a accordé une bourse de six mois en 1991. Qu'il nous soit accordé ici d'exprimer à l'organisme notre profonde reconnaissance. Nous tenons à remercier également Mlle L. ABRAMOWSKI, professeur à Tubingue, qui, déléguée par l'organisme, a accepté de patronner la recherche. Notre gratitude s'adresse finalement au P. Khalil 'ALWĀN, qui a gentiment et généreusement mis à notre disposition sa bibliothèque sur Jacques de Saroug.

1) Plusieurs allusions dans l'œuvre de Jacques confirment cette réalité: cf. I 538,9; 539,6; III 291,2; 292,11-12; 314,10; IV 792,15; 900, 18.22; V 640,2. Van der PLOEG, *Sainte*

théologique qui caractérise son approche. Nous sommes d'autant plus étonné quand on sait quelle importance a pris l'eucharistie dans l'œuvre de son maître Éphrem. Cette carence est visible encore dans le vocabulaire et les images eucharistiques chez Jacques. Pour ces raisons, nous allons débiter par une mise en relief du *Sitz im Leben* de l'eucharistie, que nous faisons suivre par une analyse de la terminologie qui lui a été appliquée. Dans un second temps nous procédons à l'éclaircissement de son identité, en y décelant le rôle des personnes divines, en la situant dans l'histoire du salut et en consacrant un paragraphe sur l'eucharistie comme sacrifice. Dans un troisième temps, nous dégageons les effets de l'eucharistie, dans sa force de donner la vie et le salut et dans sa vertu d'accorder la rémission des péchés.

1) LE *SITZ IM LEBEN*

Nous disions que l'eucharistie comme thème est peu attestée dans l'œuvre de Jacques. Nous allons nous expliquer, en passant en revue les *mîmrē* où Jacques est censé présenter un développement eucharistique, mais a manqué de le faire en réalité.

Dans le *mîmrā* sur «la mémoire des morts et le pain à consacrer (*qṣātā*)» (I 535-550), l'intérêt de Jacques est de convaincre ses contemporains de la légitimité de l'offrande pour les morts. Composée de pain et de vin, l'offrande doit se faire par amour (I 539,7-8) et elle est elle-même signe d'amour pour les morts auxquels elle est présentée (I 539,15). Jacques s'élève contre ceux qui, en signe de mépris, l'accomplissent par un tiers, souvent en mandatant un serviteur, pour ne pas prendre la peine de se rendre eux-mêmes et participer à la célébration des mystères (I 549,4sv). À l'intérieur de cette structure d'ensemble, quelques allusions sont faites à des thèmes eucharistiques: à l'offrande spirituelle de Melchisédech (I 536,12-537,1sv), à la Cène du Seigneur (I 538,6sv) et à l'action de la Trinité dans la réalisation du mystère (I 545,10sv).

Dans les deux *mîmrē* sur la «réception des mystères saints» (II 209-227; III 646-663), les thèmes eucharistiques ne sont mentionnés qu'à l'intérieur de la problématique qui définit les conditions qui permettent de recevoir le

communion, p. 402, n.6, ne croit pas que le terme «chaque jour» (*kul yum*) signifie nécessairement que l'eucharistie était célébrée tous les jours; il y voit plutôt une allusion à la fréquence de sa célébration.

Christ eucharistié. Dans le premier *mîmrā*, c'est la sainteté divine qui est commentée à partir de «que ton nom soit sanctifié» du *Pater noster* (II 215,9sv) et du *Sanctus* chanté par les prêtres (II 215,15sv). La sainteté descend, non sur l'offrande mais sur les «saints» que sont les baptisés (II 215,19-216,1sv). Suit une réflexion sur les conditions pour s'approcher de la communion, afin de ne pas courir sa propre condamnation (I Co 11,29) (II 217,5sv; 220,7-221, 1sv). La sainteté divine qui se révèle sous forme de corps et de sang est rendue par les images du charbon ardent ou du feu du char d'Ézéchiël (II 218,7sv), qui se laisse toucher et manger par les terrestres (II 219,7sv). Corps et sang eucharistiques sont associés aussi à l'image de la perle (II 221,19-222,1sv), qu'il faut recevoir dans des conditions de sainteté, préparée par la pénitence et les pleurs (II 224-227).

Dans le deuxième *mîmrā* sur la «réception des mystères saints» (III 646-663), le thème prépondérant est encore moins les conditions de la participation à la communion que l'attaque virulente contre les baptisés qui se croient autorisés à quitter la célébration avec les catéchumènes, attirés qu'ils sont par le faste du monde (cf. surtout 655,10sv)². Il ne faut d'ailleurs pas mésestimer la grande partie consacrée au baptême (III 647,12-650,1sv). Pour ce qui est de l'eucharistie, le commentaire de Jacques suit la structure de la liturgie: l'importance de se mettre à l'écoute des lectures (III 652-655), le passage à l'anaphore (III 665sv), avec un accent mis sur la pénitence comme condition pour recevoir la miséricorde divine, allusion à la demande du pardon dans le *Pater noster* (III 658,7sv)³. Les thèmes proprement eucharistiques sont ceux du lien de l'eucharistie à l'Église (III 647,2-11), l'action de la Trinité dans la sanctification de l'offrande (III 657,6sv) et une allusion au lien entre le sacrifice de la croix et celui eucharistique (III 661,18-662,1sv)⁴.

Dans le *mîmrā* sur la multiplication du pain (Mc 6,30-44 et parall.) (III

2) Van der PLOEG, *Sainte communion*, p. 395, voit plutôt la différence en relevant le caractère plus positif du deuxième *mîmrā* qui, selon lui, fait valoir le caractère propitiatoire du «Mystère» eucharistique. En général, van der PLOEG évalue positivement l'approche de Jacques, ce qui est juste et appréciable. Mais si l'on perçoit l'apport de Jacques à la lumière de la théologie d'Ephrem sur l'eucharistie, on ne peut s'empêcher de constater l'écart qui sépare le disciple du maître.

3) Cf. van der PLOEG, *Sainte communion*, p. 401.

4) C'est l'hymne qui débute par «ô Père de vérité, votre Fils est immolé», reprise dans la messe maronite comme prière récitée lors de la fraction du pain et sa commixtion au vin.

425-462), Jacques ne procède à aucune application eucharistique. Bien que beaucoup d'éléments y prêtent, à savoir la symbolique du pain (III 429,11sv), le rite de la fraction du pain (III 445,5-18), le rapport à la manne (III 458, 7sv), l'interprétation jacobienne reste profondément christologique (cf. 437, 15-438,1sv) et le pain et le poisson renvoient à l'enseignement du Christ (III 454,12sv).

Le *mīmrā* consacré à la «Pâques dans la loi» (V 631-641), l'agneau pascal immolé est le Christ mis à la croix et qui libère le monde par son sang. Des motifs polémiques interviennent contre les Juifs qui se fixent sur les types et refusent de passer à la vérité que ces types signifient (III 632,6sv). Les deux seules applications eucharistiques concernent la mise en parallèle de l'agneau pascal qui libère les Juifs et le corps du Fils qui renouvelle les chrétiens (V 636,2-3), et leur «fraction» (*psāqā*) pour permettre leur distribution aux convives (V 636, 8-9). On constate également l'absence des thèmes eucharistiques dans le *mīmrā* sur le miracle de Cana (V 480-494), où le vin est la doctrine ou la Bonne Nouvelle (V 486,4sv). L'intérêt est parfois polémique, en vue de montrer que le Fils est tout aussi créateur que le Père (V 484,11-485,1-2; 489,15-16; 490,14sv; 492,11-493,1sv).

On pourrait multiplier la mention des *mīmrē* qui, censés recevoir une application eucharistique, ne répondent pas à cette attente. Les *mīmrē* cités laissent dégager l'intérêt de Jacques, plutôt centré sur la pratique des chrétiens de son temps. Jacques essaie de corriger chez ses contemporains des conceptions erronées relatives à l'eucharistie. On pourrait à cet égard se féliciter des renseignements anthropologiques, disons ceux relatifs aux mœurs, que nous en tirons, même s'ils ne contribuent pas énormément à enrichir notre savoir théologique.

2) ANALYSE DE LA TERMINOLOGIE

Dans ce domaine, la richesse de la terminologie jacobienne reste bien en retrait par rapport à celle d'Ephrem. Appelée une seule fois «remède de vie» (IV 761,3), dit ici du sang eucharistique seul, et une seule fois «plante médicinale» (*ʿeqarā*) (V 549,11), dite de son corps, l'eucharistie est quelquefois appelée fruit (*pīrā*) (II 238,15-18), perle (*marganītā*)⁵ ou feu (*nūrā*)⁶.

5) Cf. II 221,19-20; 488,3; IV 596,4; 598,13

6) Cf. II 216,7.10.12; 236,2; IV 597,18.21; 744,17.

Par contre, Jacques a fréquemment recours à des noms peu attestés chez Ephrem, tels «saint» (*qūdšā*)⁷ ou «mystère» (*rāzā*)⁸. Il reste cependant que le nom privilégié est «pain», parfois en lien avec la notion de corps (cf. I 548,13; II 483,9-10; 485,8-9; 486,8). Jacques considère que le terme «corps» est réservé au corps eucharistique du Fils, du fait qu'il fut refusé à l'agneau pascal appelé «pâque» (*pešhā*) (II 482,13-14). Il est ici impossible, et même sans intérêt théologique, de citer tous les textes qui utilisent le terme de pain. Utile pour notre propos est de souligner que le pain est qualifié de «pain de vie» (*lhem hayē*) (I 534,11; 700,2) que Jacques lie, grâce à une affinité linguistique syriaque, à Bethléem (*bēt lhem* = maison du pain) (III 315,15; BedS 796,14-15). Rare et non éphrémienne est la qualification de «pain de mystère» (*lahmā d-rāzē*) (I 538,7). Sont également caractérisés de «vie» le corps et le sang eucharistiques⁹. Par ailleurs, corps et sang sont qualifiés de «saints» (*hasyā*)¹⁰.

Quant à l'action eucharistique ou au rite principal, elle est la fraction (*qšāyā*) pour le pain, et le mélange (*mūzagā*) pour le vin. La fraction est ce que le Fils institua lors de la Cène¹¹, acte souvent associé à la distribution (*paleg*) du corps eucharistié aux disciples (II 217,17-18; 486,16; III 290,19). C'est à la suite de ce rite institué par son fondateur que l'Eglise procède à la même fraction du pain, qu'elle reconnaît comme le corps du Fils (I 543,11; 548,13; II 486,17.20-21). Elle y est assistée par l'Esprit Saint qui, dans le régime postpascal, semble lui-même rompre le pain pour le donner au prêtre (IV 597,1; 598,16) ou il seconde le prêtre qui procède à la fraction (IV 597,14; 608,17)¹². Notons que le terme de fraction n'est pas réservé à l'eucharistie; on peut rompre son pain pour le partager avec le pauvre (II 829,4; 831,21), une manière excellente de ne pas dissocier la pratique sacramentelle de la vie quotidienne.

Pour le vin, certains termes sont d'emploi rare, tels «dégoutter» (*nṭap*), dit du sang lors de la Cène (II 486,9), ou «mêler» (*trap*) dit de la coupe remplie du sang du Fils (I 712,5), coupe que le Fils «a mêlée» pour nous au

7) Cf. II 217,19-21; 221,1sv; 487,7sv; 488,2; IV 598,15; 885,19.

8) Cf. I 537,5; 548,9; II 217,10; 218,1sv; III 655,16; IV 598,11; 599,3sv; 607,21; 609,7.

9) Cf. II 217,6; 483,19; III 530,16.

10) Pour corps, cf. I 537,16; II 486,20; IV 599,14; pour sang, cf. III 291,3.

11) Cf. I 538,7-8; II 217,17-18; 484,8; 485,1.8; 486,8.16.

12) Dans le prochain paragraphe, nous aurons à revenir sur le rôle de l'Esprit-Saint.

Golgotha (IV 901,13). Il reste que le terme le plus important est «mélanger» (*mzag*), dont le sens est multiple. D'une part, il est affirmé que c'est le Fils qui habite dans le pain et est mélangé tout entier au vin (IV 607,7), mais d'autre part, Jacques peut dire que le Fils mélange son corps et son sang pour réjouir le monde (II 235,12)¹³. Faut-il comprendre que le mélange porte sur deux éléments, à savoir son corps et son sang? Il y a des textes où le mélange s'effectue entre le pain et l'eau (IV 796,7). Mais le sens le plus obvie, le plus attesté d'ailleurs, est le mélange du sang du Fils au vin (IV 901,9.11; V 599,18; OI XXXI 240,20sv), dont l'origine remonte au mélange de la coupe et du sang du Fils au Golgotha (III 291,3-4; IV 901,18). Comme pour la fraction, c'est l'Esprit-Saint qui, dans le régime postpascal, descend sur le pain et le vin, se mêle au vin par son voilement (*b-rūḥapeh*) et le transforme en sang (I 545,16 = BedA V 623,19-624,1). L'action du Fils ou de l'Esprit fonde l'action de l'Eglise (I 548,7sv) ou de Simon-Pierre (I 534,11 = V 601,2) qui mélange le vin dans ses jarres (*agānē*), tout en reconnaissant que c'est le sang du Fils qu'elle mélange et qu'elle donne à boire (OI XXXI 240,20sv).

3) EUCHARISTIE ET TRINITÉ

Nous avons eu un avant-goût, en parlant du mélange qui peut être attribué au Fils ou à l'Esprit Saint, de la difficulté de pouvoir identifier le rôle de chaque personne divine dans la sanctification des éléments eucharistiques. En fait, l'analyse nous place devant deux schémas, qu'on va essayer d'étudier par la suite, dans le but de déterminer la fonction déparée aux personnes divines. Le premier schéma semble représenter ce qui est attesté dans la plupart des anaphores que nous connaissons, à savoir que le prêtre invoque le Père, en lui rappelant la mort de son Fils; suit une description qui correspond à ce que nous appelons épiclese, ou la descente de l'Esprit Saint sur l'offrande (cf. I 545,13-17 = BedA V 623,17-624,1-2)¹⁴. L'épiclese est décrite en détail:

L'Esprit se met en mouvement (*zayah*), descend et demeure sur (*šarē 'al*) l'offrande

13) Il se peut qu'il y ait ici allusion à la commixtion, attestée par Ephrem (cf. notre *Pensée symbolique*, p. 389-390) et reprise dans la messe maronite.

14) Dans les deux citations, le texte est le même, sauf que dans BedA V 627,17, le verbe choisi pour signifier la commémoration est *mdakar* et non *m'ahed*.

Il s'incarne dans le pain de mystère (*b-laḥmā rāzā*) et celui-ci devient corps
 Par son voilement, il se mélange au vin et le transforme en sang
 Et le corps et le sang deviennent alors un sacrifice (*debḥā*) qui sanctifie tout (I
 545, 14-17 = BedA V 623,18-624,1-2).

Nous allons revenir à ce premier schéma pour le commenter. Mais nous présentons tout de suite le second, de mouvement ascendant, où l'Esprit plane (*mraḥep*) sur les offrandes et les parfait, le Fils accepte les offrandes et les transmet au Père, qui les accueille afin de faire participer tout le monde à sa paternité (BedS 856,10-14). C'est un schéma peu attesté dans les anaphores, mais qui inclut tous les éléments qui forment celles-ci, avec des petits changements d'ordre ou d'accentuation: la sanctification est attribuée ici à l'Esprit; le Fils joue un rôle d'intermédiaire, plus accentué que dans le premier schéma, du fait que l'insistance ne porte plus sur la mémoire du Fils comme dans le premier schéma (cf. I 545,13 = BedA V 623,17), mais sur l'intercession directe du Fils auprès du Père pour qu'il agrée l'offrande (BedS 856,11); le Père représente ici le point oméga, Celui à qui l'offrande est destinée, tandis que, dans le premier schéma, le Père représente le point alpha, le principe de l'action eucharistique.

Ceci dit, revenons au premier schéma, qui reçoit chez Jacques diverses formulations qui peuvent ne pas se correspondre. L'une de ses formulations insiste sur l'acte par lequel on s'adresse au Père pour qu'il envoie son Fils habiter dans l'offrande, et pour que son Esprit fasse habiter sa force dans le pain et le vin, afin de sanctifier l'offrande et la transformer en corps et sang du Fils (III 657,6-9). À la différence du premier schéma, c'est le Fils et non l'Esprit qui demeure dans l'offrande. Jacques abandonne également le langage de l'incarnation de l'Esprit dans le pain, qu'il dissociait dans le premier schéma de l'acte de voilement sur le vin. Dans la deuxième formule, l'Esprit «fait habiter sa force» dans le pain et le vin, expression qui rappelle le rôle que joue l'Esprit dans l'incarnation du Fils de la Vierge Marie (Lc 1,35). Dans les deux formules cependant, c'est à l'Esprit que revient la tâche de la sanctification de l'offrande.

Dans une autre formulation, voulant expliquer comment s'effectue le sacrifice du Fils dans l'eucharistie, Jacques insiste sur le rôle de l'Esprit, qui descend, habite et demeure (*naḥet magen w-šarē*) dans le pain et le transforme en corps (IV 597,10-11). De nouveau, l'acte de «demeurer sur» est repris au Fils et attribué à l'Esprit. C'est ce que nous constatons également dans l'application eucharistique que reçoit le miracle opéré par Élisée sur

l'eau transformée en huile (2R 4,1-7), grâce au voilement de l'Esprit (IV 279,3sv). En effet, c'est le Père qui envoie son Esprit qui, par son voilement, sanctifie le pain en le transformant en corps, comme il demeure dans le vin et le transforme en sang (IV 279,11-13). Ici, toute l'action est attribuée à l'Esprit, y compris l'acte de demeurer dans le pain. Mais il faut bien reconnaître qu'il y a un va-et-vient entre le Fils et l'Esprit au sujet de l'acte de demeurer. Même après avoir soutenu que l'eucharistie se transforme en sacrifice du Fils, que c'est l'Esprit qui habite, transforme et sanctifie, Jacques peut bien affirmer que c'est le «Fils intermédiaire» (*brāmeṣ ʿayā*) qui habite dans le pain et est mélangé au vin (IV 607,5. 7-8). Mais cela n'empêche pas que ce soit l'Esprit, dans un autre texte (IV 744,21), qui habite dans le pain et le transforme en corps. Nous rencontrons le même phénomène au sujet de la notion de voilement: c'est bien l'Esprit qui voile sur les éléments à eucharistier (I 545,16; IV 279,12), mais il se peut que ce soit également le voilement du Fils qui, lors de la Cène, transforme le pain en corps (II 487,19)¹⁵.

Que faut-il en penser? Faut-il en attribuer l'action principale à l'Esprit, en excluant le Fils ou en réduisant son rôle à un rôle passif, comme il ressort de l'interprétation que donne Jacques du récit du char d'Ezéchiél, où le chérubin place le feu dans les mains d'un homme portant du fin lin (Ez 10,7), comme renvoyant à l'Esprit qui rompt le pain et le passe au prêtre (IV 596,20-597,1; 598,14-15; 608,16-17)? Ou bien faut-il faire prévaloir l'action du Fils qui, dans le texte que nous venons de citer (IV 607,5-8), habite dans le pain et se mélange au vin? Poser ainsi la question sous forme d'alternative, peut ne pas faire justice à la pensée de notre docteur. Il est vrai que l'épiclese joue un rôle prépondérant, mais pas au point d'effacer la présence du Fils. Le pain que l'Esprit-Saint transforme en corps (IV 744,21) est le corps du Fils, même s'il est plein de la présence de l'Esprit-Saint, ou même si, comme dit Jacques, c'est le «feu» qui est placé entre les mains de l'homme (IV 744,17) ou le «feu et l'Esprit» qui se mangent et se boivent (IV

15) Le terme *rūḥapā* peut également être appliqué au «Saint» (*qūḏṣā*) qui vient sanctifier les créatures célestes (II 215,22), comme il peut renvoyer à une action du Père qui, grâce à son voilement, s'unit aux baptisés (II 657,12-13). Le baptisé se prive de cette union par son propre vouloir, s'il refuse de participer au mystère eucharistique (II 657,16-17). Parfois, le terme voilement est attribué aux anges qui entourent l'autel lors de la célébration eucharistique (IV 608,3).

745,2-3)¹⁶. À vrai dire, la présence du Fils dans les éléments eucharistiés est une présence dans l'Esprit, ce qui correspond parfaitement au statut du Christ ressuscité.

4) EUCHARISTIE ET HISTOIRE DU SALUT

Sous le titre ainsi proposé, nous comprenons l'eucharistie dans sa réalisation dans l'histoire du salut, à commencer par les types qui la préfigurent, en passant aux images qui la signifient pour évaluer enfin le commentaire que donne Jacques du récit de la Cène. Comme il a été constaté pour Ephrem, certains types tels que le charbon ardent ou le fruit, peuvent servir à la fois de type et de symbole; ils sont à la charnière des deux¹⁷. Nous aurons à nous prononcer au sujet de la valeur donnée par Jacques aux types et images.

a) *Les types*

Dans le choix successif des types, tel que nous l'exposons ici, nous ne pouvons être guidé par des indices donnés par Jacques lui-même. Pour cette raison, nous en traitons en adoptant notre propre grille de lecture qui, croyons-nous, n'ajouterait ni ne retrancherait au contenu ou à la problématique jacobienne. Ainsi voyons-nous successivement les types du fruit, tous les types proposés par Moïse, à savoir la manne, l'agneau pascal, la génisse rouge et l'aspersion, mais surtout le pain de proposition, et le pain et le vin de Melchisédech.

L'image de fruit permet à Jacques de développer une typologie oppositionnelle. Expliquant la raison pour laquelle le Fils est devenu pour nous nourriture, Jacques met en opposition le fruit mangé par Adam, plein de mort, et le «fruit de vie» (*pīrā d-ḥayē*), qui fait récupérer à celui qui le mange la vie perdue depuis qu'Adam a mangé le fruit défendu (II 238,11-20). Même quand l'application est d'abord christologique, c'est-à-dire lorsque les fruits sont ceux de l'arbre, qui est notre Seigneur, fruits pleins de vie (III 653,13-14), et s'opposant ici au serpent (*ḥarmanā*) qui a tué Adam (III 653,15-16), la participation aux mystères, continue Jacques, garantit qu'on porte des fruits qui plairont au Seigneur d'Eden (III 653,17-18).

16) Pour la dernière idée éphrémiennne sur le feu et l'Esprit qui se mangent et se boivent, cf. notre *Pensée symbolique*, pp. 397-398.

17) Cf. notre *Pensée symbolique*, p. 378.

Comme type de l'eucharistie, la manne (Ex 16) n'est citée qu'une seule fois, nommée encore de façon métaphorique «pain glorieux (descendant) des nuées (*ʿarpelā*)» (Nb 11,9), et préfigurant la «nourriture de vie» (*ūklā d-ḥayē*) qui se donnera au monde (Jn 6)(III 295,5-6). En dépit du fait que le *mimrā* consacré à «l'agneau dans la loi» n'a reçu aucune application eucharistique¹⁸, il n'est pas exclu que, par occasions, des allusions claires à l'eucharistie peuvent être relevées. Ainsi la Cène est-elle représentée comme le passage de la Pâque ancienne à la nouvelle où, à la place de l'agneau immolé et mangé, c'est le corps du Fils qui est distribué aux disciples (II 482,9-12). Ce passage effectué par le Fils lui-même nous rappelle ce qui est dit du baptême comme passage de l'ancien au nouveau sacerdoce¹⁹. Le refus de Jacques d'établir un parallélisme parfait entre les deux Pâques, qui se traduit par son refus d'appeler agneau le corps eucharistié, s'explique par la priorité qu'il accorde à la symbolique du pain (II 482,13-14; 483,9-10.19-20), d'ailleurs visible dans la suite du texte lorsqu'il parle de Melchisédech et de sa symbolique non sanglante (cf. II 484,1sv). Ce n'est peut-être pas un pur hasard si Jacques, interprétant le fait que Dieu désire devenir nourriture pour les hommes (II 235,1-2), commence par développer la symbolique du pain qui devient corps et est mangé par les hommes (II 235,3-4). Il intègre ensuite, mais de façon allusive, l'image du «taureau à l'engrai» (*tawrā d-petmā*) qu'on immole (II 235,9-10), renvoi clair à la fraction du pain comme le montre la suite du texte (II 235,11sv).

Une autre déficience dans la symbolique de l'agneau pascal serait que celui-ci ne peut survivre une fois mangé, tandis que l'agneau qu'est le Christ connaît tous les jours une plus grande multiplication (V 640,1-2). D'ailleurs le Christ comme agneau est un phénomène unique, du fait qu'il est vivant dans sa mort et généreux dans le partage qu'il fait de lui-même (V 640,3-8). La symbolique tourne cependant au positif quand la libération par l'agneau pascal est supposée préfigurer le salut, appelé ici renouvellement procuré par le corps du Fils (V 636,2-3). Le cas de l'agneau confirme la préférence que porte Jacques à la symbolique non sanglante.

Dans l'optique d'une option pour une symbolique non sanglante, il est important de signaler que l'immolation de la génisse rouge ne suscite chez Jacques aucune application christique à caractère sanglant. Mais par le biais

18) Cf. *supra*, p. 3.

19) Cf. I 191, 20-192, 1 sv; IV 781, 1 sv.

de la purification qu'elle procure, elle représente une préfiguration du pain christique, le «feu», qui purifie le monde entier (III 257,3-10). Il en est ainsi de l'aspersion, dont le type est l'aspersion que fait Moïse de la génisse rouge (Nb 19), que l'Eglise fait du corps et du sang sur les blessures des pécheurs pour les guérir (III 255,5-6). En fait, on est surpris de ce glissement du sens de l'aspersion du baptême à l'eucharistie, par le simple fait d'évoquer que le corps et le sang sont appliqués sur les blessures de l'âme afin de les guérir²⁰. Le sens peut devenir plus clair, lorsque Jacques discerne dans l'aspersion du sang sur les portes (Ex 12,21-28) le type de la coupe de vie (*kasā d-hayē*) (III 275,3-4), sang par lequel le communiant humecte ses lèvres tous les jours, en y faisant le signe de la croix (III 292,11-12. 21-22)²¹. Ce sang que l'Eglise boit forme sur ses lèvres comme un fil écarlate (*Ḥatā da-zhūrītā*) (Jos 2,18) (IV 761,4-5; OI XXXI 240,20-22).

Parmi les types du pain eucharistique, il faut d'abord mentionner le pain de proposition (*lhem ʿapē*) (Lév 24,5-9), que Moïse a préféré à tous les sacrifices sanglants, prévoyant ainsi son statut de type (ici *rāzā*) par rapport au «corps saint» (*pagrā ḥasyā*) (I 537,7-16). Par opposition au pain que le Fils «trempa» (*šba*) et donna à Judas (Jn 13,26), le pain de proposition n'est pas «trempé» et, à ce titre, il n'est pas un pain «simple» (*šḥīmā*) mais il est destiné à accorder la rémission des péchés (II 48+7,11-16). Pour ces deux raisons, à savoir la correspondance du pain au corps eucharistiqué et la fonction purificatrice, il semble que Jacques souligne la parenté du pain de proposition, appelé «pain saint» (*laḥmā d-qūdšā*), avec le pain eucharistique (III 275,9-10).

Des allusions à l'eucharistie peuvent être décelées dans certaines interprétations que fait Jacques de la cruche (1R17,8sv), de l'expression «de l'amer sort le doux» (Jg 14,14) et du corps vivifiant d'Élisée (2R 4,32sv). Associant la cruche et la fiole de la veuve au pain et à l'huile (III 314,3-14), il considère que la cruche qui germa représente le corps du Fils qui, chaque jour, se multiplie en faveur de ceux qui le mangent (III 314,9-10). Concernant l'expression «de l'amer sort le doux», dit de Samson, elle reçoit d'abord

20) Dans la suite du texte (III 255,7sv), l'expression reçoit une application baptismale. Auparavant, dès le commencement du *mīmrā* (III 242sv), toute la symbolique de la génisse rouge est de sens christique, à savoir la mort du Fils, dont le sang à la croix constitue une aspersion en vue de la guérison du monde entier.

21) L'acte d'humecter les lèvres par le sang eucharistique, en y faisant le signe de la croix, peut avoir constitué une pratique rituelle.

une application christique, du fait que le Fils sortit vainqueur, comme un miel doux, de la mort amère (III 317,2-3). Mais le Fils «sort» également come pain qui se donne à manger au monde entier (III 317,4-5). Une dernière allusion eucharistique est donnée par la comparaison entre le corps d'Élisée, capable de vivifier le mort, et le «corps vivant» du Fils qui, en tant que Dieu, possède une plus grande capacité à rendre la vie au mort (III 530,16-17).

Mais il demeure vrai que le type par excellence que l'Ancien Testament ait pu jamais présenter du pain est l'offrande de Melchisédech (Gn 14,18). Le fait que la symbolique du pain et du vin insiste sur le caractère spirituel, accomplissement et limite des sacrifices sanglants (I 536,8-9; 537,1-4), constitue ainsi le type des choses à venir (*tūpsā da-ʿīdata*) (I 536,14-15; cf. CJ 379-380). Notons pour finir que Jacques abandonne rarement le domaine typologique dans son discours sur l'eucharistie. Même dans des événements apparemment éloignés de l'eucharistie, telle la vue accordée à Moïse à Sinaï, qui lui procura nourriture et rassasiement (Ex 19,21), il arrive à Jacques de déceler un antécédant à l'eucharistie mangée dans le Cénacle à Sion (II 235, 13-16).

b) Les Symboles

Par rapport aux types, les symboles auxquels Jacques eut recours sont peu fréquents. L'une des images favorisées qu'il relève dans la parabole sur les talents (Mt 25,14-30) est celle des deux talents qu'il identifie au corps et au sang eucharistiques. Ayant désigné Moïse comme celui qui a joui des cinq livres de la Torah (V 598,21-599,1sv) et le juif comme celui à qui a été donné l'unique talent (V 601,6sv), il croit reconnaître dans Simon-Pierre celui à qui Jésus a accordé les deux talents, le corps et le sang du Christ (V 599,11-12). Le bon commerce entrepris par Simon-Pierre consista à faire fructifier, c'est-à-dire à enrichir les deux éléments constitutifs de l'homme, l'âme et le corps, en mêlant (*hlaṭ*) le corps du Fils au corps de l'homme, et en mélangeant (*mzag*) son sang au sang de l'homme (V 599,13-18). Cette exégèse peut, dans d'autres contextes, voir dans le corps rompu le talent qu'il faut fructifier (I 343,9-10).

Une autre image est celle de l'arme (*zaynā*), utile dans un contexte de combat avec l'ennemi Satan (IV 901,1-4). Jésus nous donne son corps et son sang comme «armes» qui nous permettent de remporter victoire (V 612,18). Il en va de même de l'image de l'huile qui, après avoir reçu une application

baptismale, est utilisée dans un sens eucharistique. Il s'agit de l'interprétation de la parabole du Samaritain, le Christ, qui accepte de venir au secours de l'homme, Adam, tombé entre les mains des brigands (Lc 10,29-37). L'huile par laquelle il bande ses blessures est le futur sceau baptismal, et le vin préfigure la coupe du sang (II 327,17-18). C'est cette coupe que le Christ donne au prêtre pour qu'il guérisse tous ceux qui sont membres de l'Église (II 328,2-3. 6-7; 329,3-4. 13-14).

Mais il reste que le symbole le plus pertinent est le charbon ardent (Is 6,6) que Jacques lie, dans son interprétation du char d'Ézéchiél, au symbole de la perle. C'est d'ailleurs ce qui libère le charbon ardent d'un statut simplement typologique, pour le hausser au rang d'un symbole. En résumé, l'interprétation de Jacques fait correspondre le char à l'autel et le charbon ardent au corps eucharistique (IV 596,4-5. 8-9; 599,13-14). Le charbon ardent est le «symbole» (*rāzā*) du corps du Fils de Dieu (V 424,5-6). Distribué désormais au monde entier (IV 608,12-13) et non seulement au seul Ézéchiél pour le purifier de son iniquité (IV 596, 10), il constituera le type futur (*tūpsā d-īd*) (V 424,7), l'«image des choses futures» (V 424,15), où tous les péchés seront remis (V 424,8), où l'iniquité du monde sera effacée (V 424,16). C'est le «feu purificateur» (*nūrā mḥasyanīā*) (IV 597,18; cf. V 425,9) ou simplement le «feu» qui brûlera les «broussailles» (*ya'ā*) de la terre (IV 597,20-21). C'est le «feu vivant» (*nūrā ḥaytā*) immolé à l'autel (II 218,19), le «celui qui est feu» (*nūranā*) rendu présent sous la forme du pain et du vin (II 219,7-8) et que les terrestres, fils de la poussière, peuvent prendre dans leurs mains, contrairement aux anges qui n'ont même pas le droit de le regarder (II 219, 11-18).

Mais la symbolique du feu se trouve facilement associée à la symbolique de la perle, probablement grâce à la parenté entre le feu et la lumière ou plus explicitement, selon l'avis de Jacques lui-même (cf. II 222,1-4), par le biais du caractère précieux départi à la perle. A cet égard, l'exégèse de Jacques est éclairante: dans sa menace adressée à l'homme inique de ne pas s'approcher du «Saint» (*qūdšā*) (II 220,8sv) pour ne pas courir sa propre condamnation (1Co 11,29) (II 221,2sv), Jacques argumente à partir des perles naturelles, gardées avec grand soin par celui qui les possède dans des instruments précieux (II 221,19-20), pour conclure que le corps et le sang du Fils sont des «perles de vie» (*marganyatā d-ḥayē*), qui doivent être reçues dans un corps et une âme purs (II 222,1-4). La même logique symbolique peut être décelée dans la parenté entre le feu du char et le corps placé à

l'autel (IV 596,14), corps que Jacques assimile à des perles (IV 596,4.13; 608, 14-17), résultat de l'inhabitation de l'Esprit-Saint dans le pain (IV 597,10-13).

On peut ainsi discerner que le charbon-perle se distingue de son type vu dans le char, grâce à sa capacité symbolique qui lui a valu d'être appelé «charbon du mystère (saint)» (*gmirtā d-rāzā*), et transformé en «symbole de l'Eglise» (*rāzāh d-ʿīdā*) (V 425,10). Contrairement à l'ange qui ne pouvait le prendre dans sa main (V 424,18) et du prophète Ézéchiél qui ne pouvait le prendre dans la bouche (V 424,18), il est parmi les hommes ce qui se touche et se mange, en raison du corps dont il s'est vêtu (V 425,2-3). Plus précisément, c'est le prêtre qui le prend dans ses mains, le pose dans la paume des pécheurs pour qu'ils en mangent et soient remis de leurs péchés (V 425,4-5), et cela sous la forme du pain et du vin (V 425,6-7).

c) La Cène

Tant qu'on est dans le régime de la typologie et des symboles, le rapport entre le nouveau qui émerge et l'ancien qui préfigure n'est jamais tout à fait rompu. On y reviendra pour une évaluation plus complète dans le paragraphe suivant. Mais le récit de la Cène semble introduire dans le cours de l'histoire une brèche, où l'ancien semble totalement abandonné. C'est un «chemin nouveau» (*ūrhā ḥdata*) qui est tracé, venant succéder à l'ancienne Pâque, «fête ancienne» (*ʿīdā d-ʿatīqatā*) (II 482,11-12). C'est le passage de la prophétie, à laquelle le Fils se soumit et qu'il accomplit, au chemin inauguré par les apôtres (II 483,15-484,1sv). D'où l'opposition établie entre Moïse et Simon-Pierre, les deux grands chefs présidant aux régimes ancien et nouveau (II 483,11-12). Le Christ est là pour assurer le passage, mais sa personne, vu son caractère unique, confirme la rupture plutôt qu'il n'assure la continuité. Nous avons déjà évoqué la mise en opposition entre l'agneau pascal appelé pâque et le pain appelé corps (II 482,13-14; 483,9-10. 19-20). Il n'y a même pas de recoupement sur le plan des noms. Faisant sa percée, la réalité fait taire les ombres:

Le temps des ombres (*tellanyatā*) qui se célébrait, a passé

La réalité et le corps (*šrarā w-gūsmā*) se montrent eux-mêmes pour les disciples (II 483,17-18).

On pourrait cependant objecter que l'offrande du pain et du vin de Melchisédech conserve sa valeur symbolique dans le régime chrétien (cf. II 484,1-8). Mais dans d'autres contextes, le docteur syriaque refuse que

l'Église ait appris quoi que ce soit des «ressemblances» (*demwata*) des anciens au sujet de la fraction du pain (I 538,6-7). En fait, le rite de la fraction du pain, qui symbolise le don de soi de Dieu sous la forme de pain et de vin, n'est point inspiré par Melchisédech, mais repris à la geste du Christ lors de la Cène (I 538,8-11 = BedA V 618,4-7). l'Église ne se fonde pas non plus sur Moïse, qui est homme, mais sur son Seigneur qui est Dieu (I 538,12-13 = BedA V 618,7-9). À lire l'exégèse que fait Jacques de la Cène, des paroles de Jésus et de la fraction du pain, on saisit à quel point il met l'accent sur la nouveauté de la geste qui fondera désormais non seulement la pratique ecclésiale (II 484,15-18; 486,10-11. 16-17), mais aussi la foi inébranlable des disciples et des croyants à leur suite (II 484, 11-12. 19-20; 485,6-7. 16-486,1sv).

Nous n'entrons pas ici dans le détail de l'exégèse de Jacques, portant sur la signification de la fraction et les résultats qu'il en tire. Il semble qu'il ait poussé trop loin une exégèse littérale, au point d'admettre que, lors de la Cène, la mort tout autant que la vie du Fils étaient réellement présents, et non simplement signifiés. Pour que le pain devienne corps²², argumente Jacques, il faut reconnaître la mort de Jésus, et pour qu'il rompe le pain et le donne aux disciples, il faut qu'il soit vivant (II 484,21-485,1-5). On a l'impression que Jacques croit qu'il y eut là un miracle, et qu'il s'agit peu d'une représentation anticipée de la mort du Fils, symbolisée par la fraction du pain. Une deuxième difficulté exégétique serait de supposer que la foi des disciples se concentrait sur le paradoxe de la vie et de la mort du Fils, réellement incarnés dans la Cène (II 485,14-486,1-14), avant même qu'ils

22) Nous n'avons pas cru nécessaire de développer ici le changement du pain et du vin en corps et sang du Christ. Jacques réserve à ce sujet peu d'intérêt. Par contre, van der PLOEG, *sainte Communion*, p. 397, cite II 484,1-6; 485,8-11 et 486,10-11, pour dire que Jacques a exprimé le mystère du changement par le verbe *'bad*, ce qui prépara la doctrine de la transsubstantiation, qui est venue canoniser un langage encore peu technique. L'auteur fait encore remarquer que Jacques ne réfléchit pas sur le comment du changement mais souligne simplement sa cause efficiente: l'opération et la descente de l'Esprit. À cet égard, nous faisons deux remarques: la première concerne la comparaison avec Éphrem qui, plus que Jacques, place la transformation moins dans les espèces que dans le communiant (cf. notre *Pensée symbolique*, pp. 403-405); la seconde est relative au verbe «faire» (*'bad*) qui, à la distinction du verbe «créer» (*brā*), insiste sur un «faire» conçu comme une transformation à partir de quelque chose (cf. notamment III 28, 17-18). Le changement serait ainsi une transformation qui affecte les espèces, une sorte de création mais non *ex nihilo*, laquelle transformation est ouverte à une conception ontologique qui est loin d'être exprimée par le langage essentialiste de la scolastique occidentale.

aient passé par le creuset de l'expérience pascalle. Par contre, on ne peut que souscrire à l'intention de Jacques, selon laquelle les disciples se sont basés sur la fraction du pain opérée par le Fils lui-même, pour le perpétrer aux générations futures (II 486,16-17).

Ceci dit, si l'on fait abstraction de certains détails contestables aux yeux de l'exégèse récente, la meilleure façon d'apprécier la position de Jacques est de départager les différents plans. Ainsi, la symbolique, notamment celle de Melchisédech, continue à jouer son rôle, puisqu'elle a été reprise sous la forme du pain et du vin. Mais son rôle s'arrête là où se joue l'identité du mystère chrétien, la fraction du pain. Celle-ci semble constituer aux yeux de Jacques la nouveauté absolue, du fait qu'elle n'est point préparée, du moins selon Jacques, par des gestes vétérotestamentaires. Ainsi, la nouveauté de l'eucharistie chrétienne, centrée sur la personne et l'acte du Christ, introduit une brèche dans le cours de l'histoire. Mais il ne faut pas trop privilégier la discontinuité, puisque le symbole, ou la symbolique, est assumé au cœur même du rite chrétien.

d) Valeur des Types et Rôle de la Foi

Dans ce qui précède, nous avons pu déceler comme une hiérarchie, reconnue par Jacques, dans son appréciation des types: au plus bas degré de l'échelle se tiennent les sacrifices sanglants, auxquels lui est préférée la symbolique «spirituelle», celle du pain de la proposition et l'offrande du pain et du vin de Melchisédech, pour aboutir au dépassement de tout symbole dans la fraction du pain lors de la Cène. C'est ce que nous disions au sujet du statut de la symbolique du pain et du vin qui, formant le «symbole» (*rāzā*) du corps et du sang par lesquels tous les sacrifices ont été déterminés «de façon spirituelle» (*rūḥanayī*) (I 536,9; 537,1sv), deviennent inopérants avec l'avènement de la fraction du pain (I 538,6sv). Avec l'apparition de la «réalité et du corps» (*šrarā w-gūšmā*), le temps des «ombres» (*ṭellanūtā*) fait ses adieux (II 483, 17-18). En fait, en comparaison avec le régime nouveau, le régime ancien relève du domaine des «types» (I 538,4-5). Face au «corps et au sang» qui sont réels et vrais, les types de l'Ancien Testament, ici le char d'Ézéchiél, ne sont que des ombres (IV 609,17-18); l'agneau pascal n'est qu'une ombre face à la plénitude de la perfection (*šūmlayā dagmīrūtā*), représentée par le corps du Christ donné à l'Église des Gentils (V 639,19-20).

Mais si l'appellation «ombre» pouvait paraître péjorative, la comparaison inspirée du rapport établi entre le lait et le pain de vie (1Co 3,2; He 5,12-14) fait dissiper toute méprise. Jacques met ainsi en parallèle le lait, en l'occurrence la Loi, qui nourrit les enfants, et le pain de vie, le Christ, qui nourrit les adultes (1Co 3,2)(CJ VII 169-170.195-198). S'il faut certes abandonner la Loi, comme l'enfant abandonne le lait, il n'y a aucune raison pour que l'enfant haïsse, rejette ou méprise sa nourrice (*mrabyanîṭā*) pleine de gloire, ou sa mère qui, aux yeux de Jacques, a contribué à la croissance de l'humanité (CJ VII 171sv). Là où le juif devient coupable, c'est lorsqu'il refuse d'opérer ce passage du lait au pain de vie (CJ VII 189-190), auquel il doit goûter pour en apprécier la valeur (CJ VII 216).

Mais comment et sous quelles conditions est-il possible à l'homme de saisir le message des types ou le sens de la nouvelle geste de la fraction du pain? Si Jacques ne nous livre pas une réflexion abondante concernant les conditions, à l'exception d'une invitation à ne pas chercher à pénétrer le mystère du char (IV 607,9-10), il définit mieux l'attitude croyante grâce à laquelle il est possible d'aborder le sens de la fraction du pain. C'est une attitude qui s'oppose à la scrutation (IV 607,3-4), en faisant prévaloir la foi (II 484,17sv; 486,4sv). Celle-ci ne se démarque pas seulement de la scrutation (II 486,15), mais elle s'y oppose (II 484,13-14; 485,15-19). Devant le mystère du Fils mort et vivant, les apôtres ont cru sans chercher à scruter (II 486,6-7). Mais l'opposition apparemment tranchante entre la foi et la scrutation pourrait cependant être atténuée, et la polémique minimisée, par l'appel de Jacques à l'amour qui préserve des doutes et assure une meilleure pénétration du mystère (II 484,11-12).

5) EUCHARISTIE ET SACRIFICE

Il va sans dire que la dimension sacrificielle est une idée-clé dans la conception jacobienne de l'eucharistie. En dépit de la tendance du docteur syriaque à privilégier la symbolique non sanglante, ce que nous avons constaté à partir du choix qu'il fait des types du pain et du vin chez Melchisédech et du pain de la proposition chez Moïse, il reste cependant que, par occasions, il favorise la symbolique de l'agneau pascal ou encore celle du fil écarlate (Jos 2,18), qui renvoient toutes les deux à une conception sacrificielle. Dans ce qui suit, nous n'allons plus revenir à ce qui a été développé précédemment, afin de nous concentrer sur la notion du sacrifice eucharistique chez Jacques.

À côté des autres appellations de l'eucharistie, auparavant exposées²³, celle de «sacrifice» (I 544,13) n'est pas à négliger. Dans cette perspective, l'espace de l'eucharistie constituerait le «temps du sacrifice» (*ʿedān debḥā*) (III 662,18), c'est-à-dire le moment où le Fils se tient immolé (*debḥā*) devant le Père (III 661,18). Nous avons également noté que la tâche d'immoler le Fils ne revient pas au prêtre, comme l'atteste III 661,16, mais à l'Esprit-Saint, seul capable d'immoler le Fils et de le faire introduire comme «sacrifice» devant le Père (IV 597,8-9)²⁴. Un tel langage certifie sans doute le lien du sacrifice eucharistique au sacrifice de la croix (III 662,2-3; CJ VII 381-382). Le passage facilement opéré du sang versé au Golgotha au sang donné comme «remède de vie» au monde (IV 761,2-3) atteste encore une fois ce lien. En plus, l'expression moyennant laquelle Jacques choisit de rendre le mystère du sacrifice eucharistique est tellement réelle qu'on se demande si ce qui se joue lors de la célébration eucharistique n'est pas la seule et unique mort que le Fils a endurée à la croix. Ainsi peut-il écrire sans scrupule que l'Église vierge se tient, pleine d'amour, devant son Fiancé immolé (*qṭīl*) et elle embrasse son corps (IV 609,1-2), ou qu'elle mange le Fiancé immolé (OI XXX 237,12-13). L'Église est tellement fière, parce que le sacrifice de son Seigneur est capable de parfaire les vivants et les morts (I 538,14-15).

Pour cru et dur que ce langage puisse paraître, il peut s'expliquer par la réaction de Jacques contre ceux qui dénigrent le sacrifice offert par l'Église pour ses morts. Jacques leur répond en insistant sur le rapport de l'eucharistie comme sacrifice à la croix. A notre connaissance, il n'y a qu'un seul texte, le même dans *mīmrā* I et BedA V, qui représente l'eucharistie comme la commémoration (*ʿūhdanā*) de la mort du Fils (I 545,13 = BedA V 623,17). Quant à la nourriture que représente le Fils immolé pour l'Église, l'accent est moins mis sur la manducation ou sur la perpétuation de sa mort dans l'homme qui le mange que sur le but de cette manducation, à savoir la vie avec lui (III 663,10sv), ou la vie qui nous vient de lui (IV 900,17-22). Ainsi les textes de Jacques eux-mêmes, une fois répertoriés dans leur totalité, peuvent-ils corriger ce que d'autres textes ont d'unilatéral ou d'excessif, et présenter ce qui est, au-delà d'un langage cru, la conception modérée et fondée de leur auteur.

23) Cf. *supra*, pp. 4-5.

24) Cf. *supra*, p. 5.

6) LES EFFETS DE L'EUCCHARISTIE

Comme pour le baptême, la structure de pensée qu'on peut déceler dans l'approche des effets de l'eucharistie répond à une double préoccupation, celle qui insiste sur l'apport positif et celle qui accentue la rémission des péchés.

a) Le salut ou la vie

Les catégories qui expriment l'apport positif s'organisent autour du concept fondamental de salut, et elles l'expriment en faisant valoir l'une ou l'autre catégorie biblique. Ainsi, grâce au corps et au sang du Fils, le communiant reçoit la richesse (IV 597,12-13), qui contraste avec l'état de besoin et de manque dans lequel se trouve le monde (IV 608,18-19). Le concept de richesse étant de contour peu défini, celui de renouvellement, inspiré de la libération accordée au peuple juif par l'agneau pascal, nous place déjà dans la perspective du salut. Celui-ci est étroitement lié à la sanctification accordée à ceux qui reçoivent le corps et le sang du Fils (IV 599,21-22) et, de façon moins attesté, à la transformation du pain et du vin opérée par l'intervention de l'Esprit-Saint (I 545,16-17 = BedA V 623,19-624,1). Contrairement à Éphrem, Jacques a peu recours à la description de la communion comme un processus de spiritualisation, résultant de l'action de l'Esprit-Saint, même s'il lui arrive de qualifier les communicants d'«anges terrestres» (IV 607,16) et l'Église de «docteur des célestes» (*sāpartā da-šmayanā*) (IV 609,8), ce qui porte à croire à l'état spirituel des sujets concernés.

Mais le concept qui traduit le mieux le salut est celui de vie. En effet, le festin royal est plein de vie (I 534,9 = V 600,21) et l'eucharistie est appelée «pain de vie» (cf. I 534,11 = V 601,2) ou nourriture de vie (*ūklā d-hayē*) (III 295,6), car elle renferme la vie destinée à tous ceux qui viennent y goûter (II 485,9; cf. III 653,19; 663,14-15). Jérusalem n'est-elle pas appelée «maison de pain» (*bēt lhem*) parce qu'elle a accueilli le «pain de vie» envoyé par Dieu (III 315,15; BedS 796,14-15)! Mais Jacques aime encore opposer le corps eucharistique comme fruit de vie, au fruit de mort mangé par Adam (II 238,11sv; III 653,13sv). C'est ce fruit qui guérit de la piqure que le serpent a infligée à l'humanité (II 635,15-16). C'est une grande grâce que de se hausser à la hauteur de la vie, grâce enviée même par les anges qui voient les hommes mieux privilégiés qu'eux, puisqu'ils peuvent prendre le Fils dans leurs mains et le manger (IV 609,9sv).

Mais l'une des caractéristiques de cette vie à laquelle l'homme participe désormais est sa gratuité, point à partir duquel Jacques s'emploie à dégager les retombées éthiques de l'eucharistie. Ainsi, comme les hommes reçoivent la vie gratuitement (*magān*) (V 600,2), ils sont appelés à témoigner de cette gratuité divine en donnant gratuitement aux plus nécessiteux (II 832,12-13; V 599,19-600,1-4). Celui qui reçoit le corps et le sang du Christ doit donner du pain à l'affamé et de l'eau à l'assoiffé (II 832,16-17), rompre son pain avec le pauvre, ce pain qui rassemblera pour le bienfaiteur une «gerbe de vie» (*kapā d-hayē*) dans l'Au-delà (II 829,4-5). Jacques a perçu, et en a sûrement souffert, le comportement de certains prêtres qui, au lieu de rompre le corps et mêler le sang du Fils pour le peuple, s'adonnent au culte du mammon, qu'ils servent tout autant que le Seigneur (Mt 6,24; Lc 16,13) (I 712, 8-9). Nous retenons de ces réflexions éthiques, inspirées de la pratique eucharistique, l'intuition grandiose de ne point séparer pratique liturgique et vie quotidienne, mais de penser la deuxième dans le prolongement de la première, comme ce qui la confirme et la met en pratique²⁵. L'eucharistie est placée au cœur de la vie quotidienne, et elle inspire les situations les plus concrètes.

b) La rémission des péchés

Si la rémission définit essentiellement une fonction prépondérante du baptême, on comprend moins bien la raison d'attribuer une fonction analogue à l'eucharistie. Ne doit-on pas s'approcher des mystères saints tout en étant en état de grâce, c'est-à-dire déjà remis de ses péchés? Pourtant, Jacques parle du lieu où se célèbre l'eucharistie, en fin de compte de l'eucharistie, comme «maison de rémission» (*bēt hūssayā*) (I 539,19; 549,16; III 655,12; IV 596, 19; 606,10; V 425,1) et cela, non seulement à cause du fait qu'elle procure la rémission aux morts auxquels l'Église destine

25) L'impact de l'eucharistie peut affecter le langage qui porte sur la vie ou les personnes. Ainsi la mort de Jean-Baptiste est-elle décrite avec les termes appropriés à la symbolique eucharistique: il est la grappe qu'on presse pour permettre à la création d'y goûter (III 686,13-14; cf. 691,19-20). La montée d'Élie au ciel est, elle aussi, représentée en termes d'«offrande», de «fruit», de «grappe» d'«épi» (IV 253,9sv). Il en va de même du langage sur Habib, le martyr, où se pressent les termes «fruit», «vigne», «grappe», «vin» (cf. BedA I 165,1sv). A cela, il faut ajouter que le langage eucharistique peut être appliqué à un texte de sens christologique, ce qui est bibliquement légitime et fondé. Ainsi le Christ, pain et eau de vie, vient au monde pour devenir pain pour les affamés et eau pour les assoiffés (II 266,17sv; IV 804,12-15). Il est le «bon vin» qui réjouit nos cœurs (V 527,12).

l'offrande (cf. I 546-547) mais, semble-t-il, pour la rémission des péchés à ceux qui viennent y participer. Dans ce dernier cas, même si Jacques détermine rarement ce qui est remis ou sa nature, il ne rejoint pas moins en cela ce qui est dit du baptême. Il parle de la rémission des péchés (II 235,17-18) ou de l'iniquité (IV 607,17), à l'instar de la rémission de l'iniquité d'Ézéchiél par le charbon ardent (IV 596,10).

Encore une précision de taille: la rémission n'est pas seulement obtenue par la prière du pardon que renferme le *Pater noster* (III 658, 7sv), ni par la seule prière qui s'adresse au Père de vérité, en le suppliant de remettre nos péchés par son Fils devenu offrande pour nous (III 661,18sv)²⁶. Elle est bien le fruit, et les textes que Jacques donne à l'appui sont clairs, de la communion au corps et au sang eucharistiques (cf. II 235, 17-18). Jacques ne dit-il pas que le pain reçu par Judas était «trempé», c'est-à-dire privé de la vertu de rémission (II 487,21-481,1)! D'ailleurs, que ce soit son argumentation typologique sur les charbons ardents qui représentent le corps eucharistique et qui procurent la rémission et le pardon (*l-pūr'anūtā wa-l-šūbqanā*) (IV 596,8-9; cf. V 425,4-5), ou sa réflexion théologique selon laquelle il attribue la rémission à l'Esprit-Saint et non au prêtre, d'après le geste de l'ange qui passe les charbons à l'homme tenu à l'extérieur du char (Ez 10,7)(IV 596,20-597,1), il y a une preuve que c'est bien la communion qui est mise au premier plan. Ceci est encore confirmé par la mise en parallèle du corps eucharistique et de notre iniquité, pour attribuer au premier la guérison de nos blessures (IV 607,17-18).

À cette approche d'une rémission individuelle, obtenue par la participation aux mystères saints, se joint chez Jacques une autre conception qui attribue à l'eucharistie la vocation de remettre les péchés du monde²⁷. Ainsi,

26) Nous rappelons que c'est une prière reprise dans la messe maronite, et récitée par le prêtre lors de la fraction du pain et de sa commixtion avec le vin. Cf. *supra*, n.4.

27) La vocation universelle de l'eucharistie est souvent soulignée par Jacques. En plus de ce qui sera cité dans le corps du texte, nous rencontrons des affirmations comme celles qui mettent l'accent sur le don de l'eucharistie à tous les peuples (IV 598,14-17; 609,5; cf. V 599,19-20) ou à tous les peuples et à tous les mondes (*ʿammē w-ʿolmā*) (IV 900,21-22). Dans son commentaire du récit de l'hémorroïsse, c'est toute la création (*brāʾā*) qui est malade (V 549,5sv) mais qui sera guérie de son iniquité en touchant au corps du Fils (V 549,18; 550,7-8). Les disciples ont été mandatés pour distribuer le corps et le sang du Fils à tous les peuples, dans tous les lieux (V 603,15-16), mais il suffit des «miettes de son corps» (*partūtē d-pagreh*) pour que toute la création soit rassasiée (IV 606,6). Le prêtre en fera de même (IV 598,14-17; 796,7) et le remède de vie (IV 761,3), la richesse (IV 608,19; V 599,19-20) ou la rémission

Melchisédech a signifié par son offrande de pain et de vin que le Fils de Dieu les donnera au monde en vue de la rémission. Il peut en parler en terme de purification, mais le sens demeure identique: en interprétant le type de l'immolation de la génisse rouge qui purifie des membres du peuple juif, Jacques y discerne le pain du Seigneur qui purifie le monde entier (III 257,5sv).

Comment concilier alors les deux approches sans tomber dans des harmonisations superficielles? Il nous semble qu'il est difficile de présenter des solutions apodictiques, tant que les textes de Jacques ne nous livrent pas leurs secrets ultimes. Avec la réserve qui convient, nous croyons comprendre, à la lumière d'un texte fort pénétrant de Jacques, que la rémission est une exigence théologale qui s'étend à l'infini, tant que l'homme ne peut s'identifier ni se mesurer au «Saint». Ainsi, s'adressant à celui qui quitte le lieu de la célébration avec les catéchumènes, Jacques essaie de le convaincre de la futilité de son comportement, puisque «quoique tu aies joui de la rémission, tu en as encore besoin» (*w-en tethasē snīqat mādēn*)(III 663,1). On comprendra par là que la rémission est un processus qui s'étend à l'infini, où l'eucharistie pourrait contribuer à acheminer. À cet égard, il n'est pas nécessaire que la rémission obtenue par l'eucharistie soit placée au début du chemin. Elle est plutôt ce qui se succède à l'effacement des péchés graves, qui empêchent de s'approcher de la communion sous peine de courir, comme dit Paul, sa propre condamnation (1Co 11,29). C'est dire que la rémission pourrait être comprise ici dans le sens d'une plus grande sanctification, d'une plus grande purification, ce qui la rapprocherait de la première conséquence positive dont nous avons traité: le salut ou la vie.

CONCLUSION

De ce qui vient d'être exposé, il s'ensuit que l'approche scripturaire de Jacques lui a permis de situer l'eucharistie dans l'histoire du salut. Elle est préparée par des types et signifiée par des symboles, pris pour la plupart de l'Ancien Testament, même si Jacques a tendance à insister sur le caractère original et nouveau de la Cène et de la fraction du pain. Elle est l'acte de la

des péchés (I 536,19) atteindra tout le monde. C'est cette rémission, qui ne peut être accordée que par le pain et le vin, que Melchisédech a signifiée par son offrande (I 536, 19), ou que l'explication du «doux sortant de l'amer» (Jg 14,14) met en valeur (III 317,4-5).

Trinité pour le salut de l'humanité, où l'épiclèse joue un rôle prépondérant. Ses effets sont la vie et la rémission des péchés. En tout cela, Jacques est dans la lignée de la tradition syriaque et de son maître Éphrem, même s'il se démarque de lui dans l'emploi de certains termes ou dans la dénonciation de certaines pratiques erronées de son époque, relatives à l'eucharistie.